



Dossiê Psicanálise em tempos difíceis: a clínica como objeto de resistência ao sofrimento e à dor

“A Cabeça de Medusa” e a interpelação do real pelo pensamento

The Head of Medusa and the Interpellation of the Real by Thought

 Laéria Fontenele

Resumo: O ensaio revisita o texto “A cabeça da Medusa”, no qual há contribuições pontuais ao estudo dos efeitos do complexo de castração na estruturação do pensamento e sua dificuldade de assimilação do real. Segue as indicações de Freud, ao final do texto, destacando o relevo dos estudos sobre as origens daquele símbolo na mitologia grega. Vislumbra duas indagações: por que tal mito é singular? Por que o mito da Cabeça de Medusa e não o de Medusa? Visa elucidar as lições da Psicanálise à discussão de um problema contemporâneo: a desagregação das forças progressistas e afirmativas dos direitos humanos, bem como a das bases legitimadoras da Cultura, que escorrem no ódio, no dissenso, no narcisismo das pequenas diferenças, que dificultam o diálogo plural, necessário à simbolização da diferença e ao seu debate científico.

Palavras-Chave: psicanálise; Cabeça de Medusa; pensamento; alteridade; feminino; horror à diferença.

Abstract

The essay revisits the text “The Head of Medusa” in which there are specific contributions to the study of the effects of the castration complex on the structuring of thought and its difficulty in assimilating the real. It follows Freud's indications at the end of the text, highlighting the importance of studies on the origins of that symbol in Greek mythology. It envisions two main questions: why is this myth so unique? And why the myth of the Head of Medusa rather than that of Medusa herself? The aim is to clarify the lessons Psychoanalysis can offer to the discussion of a contemporary issue: the disintegration of progressive forces and the affirmation of human rights, as well as the collapse of the cultural foundations that once legitimized them — now slipping into hatred, dissent, and the narcissism of minor differences, which hinder the plural dialogue necessary for the symbolization of difference and the scientific debate surrounding it.

Keywords: Psychoanalysis; Head of Medusa; thought; otherness; feminine; horror of difference.

O imundo não é senão a persistência de um caos que rebelde ao poder encadeador da palavra, subsiste como mundo desencadeado, enfurecido.

Alain Didier-Weill

A Psicanálise produziu um corte epistemológico em relação às formas de pensar a subjetividade que se pautam no princípio da identidade. Este, em sua perspectiva ontológica, busca restaurar a dimensão do Ser no nível da representação simbólica. Deste modo, de acordo com tal princípio, a alteridade só pode ser integrada ao pensamento na medida em que é assimilada pelo território do idêntico. Essa integração implica um ato de violência que consiste na colonização do que se mostra estranho, invisível e/ou inassimilável ao pensamento.

Em contraposição, Freud revelou a existência de duas formas com que se dá a integração da alteridade do ponto de vista simbólico, que estariam sedimentadas na divisão que marca o aparelho psíquico e que o condiciona, bem como nas leis que regem suas instâncias.

No Inconsciente, o processo primário, pautado na identidade de percepção, regularia a produção do sentido, ao passo que, na Consciência, essa produção seria presidida pelo processo secundário, baseado na identidade de percepção (Freud, 1900/1989).

Os pensamentos inconscientes visam reencontrar a percepção do objeto (*Das ding*) que ocasionou a primeira experiência de satisfação, mas o máximo que alcançam é a produção da identificação entre a identidade de duas imagens (Corrêa, 2003). O fracasso da busca pela equivalência entre a representação da Coisa e a experiência de satisfação serve de motivo à compulsão à repetição, enquanto índice do confronto com o impossível.

Os pensamentos conscientes, por seu turno, buscam realizar a identidade entre as representações, procuram ligar Coisa e palavra, mas a sua condição é o estabelecimento prévio da afirmação fundamental e da negação, não podendo ser pensado de forma autônoma, ou seja, sem sua relação conflitiva com o inconsciente.

A partir de seu entendimento do trabalho envolvido na fabricação dos pensamentos inconscientes, Freud introduziu o que Lacan (1961-1962/2003), em seu seminário sobre a identificação, denominou de dissimetria do idêntico – um furo na própria possibilidade de edificação do pensamento. É essa dissimetria que possibilita a distinção entre a significação imaginária, a significação simbólica e o impensável (a significação afetada pelo real).

Desse modo, a metapsicologia freudiana confronta a racionalidade moderna com o limite de sua clássica concepção de objeto, uma vez que demonstra que a Coisa (*Das Ding*) “não é o exterior

da representação: é a sua própria materialidade” (Assoun, 1996, p. 114); por isso, a Coisa, enquanto objeto da representação metapsicológica, revela-se, simultaneamente, íntima e estrangeira: “é da Coisa que a representação é re-presentação” (Assoun, 1966, p. 114).

Freud, ao introduzir essa dimensão da falta de objeto em sua doutrina da representação, fornece singularidade epistêmica à Psicanálise. Afinal, a falta de objeto destitui a clássica oposição ou complementação entre sujeito e objeto e entre corpo e alma, que se encontra posta no campo filosófico.

Destaque-se, ainda, que a hipótese freudiana da existência de um recalque orgânico – conceito cuja importância foi bem destacada e sistematizada de forma original por Marco Antonio Coutinho Jorge (2000) –, que teria levado à espécie humana ao afastamento da Coisa sexual em decorrência da adoção de sua postura ereta, seria fundamental para o esclarecimento do advento do psiquismo inconsciente e para o fato de que a representação só pode ser pensada em sua relação com o desejo, em seu liame com o olhar. Assim, o desejo, uma vez incluído na ideia de racionalidade, convoca à palavra ao estatuto de “alteridade da Coisa no interior da representação” (Assoun, 1996, p. 115).

Observa-se, portanto, que a Psicanálise, enquanto saber, inclui o sexual no interior da representação. Não seria essa a razão pela qual desperta, ao mesmo tempo, forte atração e poderosas resistências?

A matéria da metapsicologia freudiana é o fundamento nuclear que permite o entendimento de sua incompatibilidade com qualquer Cosmóvisão, com o totalitarismo e com qualquer forma de segregação da diferença, bem como com as formas de violência decorrentes disso. Por tal sorte, o saber psicanalítico em sua presença na Cultura, ao acentuar a existência de algo que permanece estrangeiro ao simbólico, convida cada sujeito à árdua tarefa de buscar dar expressão simbólica ao estrangeiro que lhe habita por meio do “dizer sobre o dito e sobre aquilo que não cessa de não se inscrever” (Fuks, 2006, p. 67). Dito de outro modo, a psicanálise convida à reflexão acerca do liame entre os fundamentos da segregação e o proceder psíquico dos seres humanos em seu modo de enfrentamento das figuras de alteridade.

A reafirmação desse fundamento é essencial à preservação da radicalidade da Psicanálise em relação à verdade, sobretudo no contexto preocupante da atual conjuntura social e política do Brasil e de muitos outros países do Mundo, em que proliferam discursos e atos dotados de características abertamente fascistas; de discursos de ódio; da ideologia do cancelamento e, paralelamente a isso, da disseminação de narrativas que, sob o semblante de construtos com valores humanos afirmativos e

opponentes à hegemonia do pensamento colonizador, engendram o narcisismo das pequenas diferenças e um racismo velado, muito grave e preocupante.

Muitas dessas narrativas de semblante afirmativo estão presentes no seio dos movimentos sociais que buscam combater a desigualdade social, o racismo, a homofobia, etc., mas também na mídia e nas mais diversas campanhas publicitárias que, sob a égide da lógica pós-capitalista, fazem uso da metáfora do “empoderamento” dos oprimidos e dos segregados para o engendramento de uma micropolítica de controle das subjetividades, para vender produtos de beleza e de diversos outros tipos, fingindo, assim, contribuir para elevar esses protagonistas à posição de sujeitos, quando em verdade os colocam no lugar de objetos.

Além disso, é inquietante o fato de tais narrativas, em seu legítimo propósito de demarcar lugares e zonas epistêmicas capazes de legitimar formas de pensamento contra colonialistas, afastarem-se das questões vitais para o questionamento das razões de ser de uma racionalidade excludente, que tem lugar na construção dos saberes e na conformação de suas próprias consciências (subjetividades), e voltarem-se, paradoxalmente, contra os saberes que contribuíram para a edificação de um pensamento norteado por valores éticos voltados para a afirmação do valor da diferença e da singularidade em sua expressão na Cultura e no plano da subjetividade, valores esses imprescindíveis ao combate de pensamentos e/ou práticas autocráticas, ditatoriais e segregacionistas.

Delineia-se, com isso, o decréscimo das possibilidades de diálogos plurais, nos quais estariam assegurados distanciamentos, discordâncias, incompatibilidade ou aproximações entre formas diferenciais de abordar o real pela via do pensamento. Ao contrário, observa-se a tendência de que formas dissonantes do pensamento colonizador transformem seus potenciais aliados em um outro a ser expurgado. O corolário disso tem sido o retorno de um pensamento contaminado pelo misticismo, que tem fragmentado as lutas político-identitárias e os movimentos sociais e ocasionado a sua perda de potência. Retorno que acarreta, ainda, o impedimento da realização de novas e efetivas conquistas no plano social, político e simbólico para as lutas sociais afirmativas da diversidade.

Hoje, os campos social, ético e político parece apontar para a desagregação das forças progressistas e afirmativas dos direitos humanos e das bases legitimadoras da Cultura, e derivam para o dissenso, o narcisismo das pequenas diferenças, a criação de novos bodes expiatórios e para a paralisia frente a esse contexto apavorante, ao qual parece se ajustar perfeitamente a seguinte reflexão de Alain Didier-Weill:

De fato, se vocês não discutem as ordens do seu comandante, é porque em vocês mesmos terá havido uma discussão ao fim da qual terão decidido: qualquer que seja a razão pela qual

escolham não contradizer, seja porque acham o comando legítimo, seja porque não querem ter aborrecimento, seu ato de obediência se inscreve numa articulação dialética segundo a qual ele é uma resposta significativa que os representa enquanto sujeitos para esse outro significativo que é o comandante. (Didier-Weill, 1988, p. 16).

A ideia de que existe uma relação do sujeito com um significativo inesquecível que se apresenta como um resto de sua origem – um aquém do sujeito que “reside nessa instância persecutória que sabe tudo” (Didier-Weill, 1988, p. 18), sob a forma de supereu – é imprescindível para a reflexão sobre o modo como a psicanálise concebe o pensamento, o real e o saber, bem como para o discernimento de que a sua ética marcha na contracorrente da fascinação e da paralisia diante do que se mostra rebelde ao poder da palavra.

Os desdobramentos edípicos desse momento originário da constituição psíquica são reatualizados pela vivência do complexo de castração, na qual está implicada, num primeiro momento, o apelo ao Pai como saída ao peso das exigências maternas e, num segundo momento, a defesa frente à posição feminina em relação a ele (a angústia de castração, no caso do menino) ou a fabricação, pela menina, da ficção de um pai violador, um mal que acaba sucedendo um outro e o feminino retorna por meio do próprio pai (Pommier, 2018). O declínio do Édipo resulta no recalque desse desejo que pode “retornar na cultura pelo ódio às mulheres e a todo sujeito suposto encarnar o feminino” (Oliveira e Fontenele, 2019, p. 88).

Diante do exposto, considera-se oportuna a retomada de “A cabeça da Medusa”, texto freudiano que, mesmo a despeito de sua brevidade, contribuiu para dar prosseguimento à formalização do conceito de castração e à reflexão sobre as suas consequências para a estruturação do pensamento a partir do advento da clivagem do Eu e do surgimento do Supereu propriamente dito. Supõe-se que, nesse esquema, reside a formulação mais precisa do que há de mais constitutivo no que diz respeito à dificuldade humana de assimilar o real por meio do pensamento. Por esse motivo, contribui para elucidar as razões pelas quais, ao explicitar esse impossível, a psicanálise se constitui como um saber de alteridade, capaz de gerar resistências e preconceitos que buscam desfigurar de seu próprio rosto.

“A Cabeça de Medusa” foi escrito por Freud em 1922, mas publicado somente no ano de 1940 em um número especial da Revista Internacional de Psicanálise que lhe prestou uma homenagem póstuma, conforme informa James Strachey em nota ao texto quando de sua inclusão nas *Obras Completas*. Na sua publicação original na revista de 1940, os seus redatores enxergaram nele, conforme atesta Ernando Chaves (2013), um esboço do que poderia ter sido a intenção de Freud em

vir a elaborar futuramente um trabalho mais amplo, onde sua interpretação simbólica do mito seria enriquecida com maiores detalhes, fato que não ocorreu.

No contexto da obra de Freud, “A cabeça da Medusa” é um pouco posterior à publicação de *Das Unheimliche* (1919/1989) – onde Freud aborda o sentimento de estranheza, que diz respeito ao recalque da castração, da onipotência de pensamentos própria à fase animista do pensamento infantil e da repetição não deliberada que, em retornando, provoca angústia. O desenvolvimento dessas questões prepara-lhe o terreno para a para a escrita de “Além do Princípio do Prazer”, onde se inicia a formalização conceitual da pulsão de morte e da compulsão à repetição, e para o delineamento do lugar ocupada pela operação de negação na constituição do pensamento racional, no seu texto “A negação”. Em ambos os textos, apresentam-se temas que se encontram extremamente condensados em “A cabeça da Medusa”, que, por sua vez, antecipa à revisão sistemática que Freud fará de sua teoria do Complexo de Édipo, iniciada em 1923 e posteriormente aprofunda seus estudos sobre o feminino e a feminilidade.

Em “A cabeça da Medusa”, o conceito de castração, mais especificamente referenciado à castração materna é reexaminado a partir da sua relação com a visão da diferença sexual, com o falo como equivalente simbólico dessa diferença e, ainda, com os rumos dessemelhantes do complexo de castração no menino e na menina, notadamente no que diz respeito à constituição do supereu.

“A cabeça da Medusa” possui, mesmo a despeito de sua brevidade, um extraordinário valor esquemático da problemática da castração. Razão pela qual abre vias colaterais para a realização do desdobramento de várias das questões nele planificadas. Nesse extraordinário texto, Freud propõe realizar algo que diz ser, ainda, inédito para ele: a interpretação do que denomina, logo em seu princípio, de construtos mitológicos singulares. Cabe-nos observar que o emprego que ele faz do termo singular adquire um valor especial, pois não se trata de qualquer construto mitológico, mas dos que são singulares.

Diante disso, e seguindo suas próprias indicações, feitas ao final do texto, acerca importância do prosseguimento de estudos sobre as origens deste símbolo do horror na mitologia grega, duas reflexões tornam-se propícias: por que tal mito é singular e por que se trata do Mito da Cabeça de Medusa e não do mito de Medusa?

A sua singularidade é a de ser um rosto monstruoso que encarna e desperta o pavor e petrifica quem a encara nos olhos. Trata-se de uma figura divina que, segundo Jean-Pierre Vernant (1988), contrariamente às demais, não se presta a qualquer culto de veneração ou de conjuração. No entanto, outras deusas, irmanadas a ela, por serem dotadas de poderes temíveis, como por exemplo, as três

Graias que partilham entre si um único olho e um único dente, aparecem em rituais com a função de “executar vinganças e afiançar o juramento” (Vernant, 1988, p. 84), sendo neles exibidas “sob a forma de simples cabeça”. Elas integram uma categoria chamada, pelos estudiosos, de as Deusas cabeças. São cabeças por representarem um poder de levar as ações e as palavras a seu termo, cumprindo com um objetivo: o de encarnar o pavor, o terrificante.

Além disso, Medusa remete às divindades marinhas, sendo uma das filhas do incesto entre Fórcis e sua irmã Ceto, portanto ela mesma marcada por uma maldição originária anterior às suas duas maldições posteriores: a de ser transformada em monstro de olhar petrificante e a de ser decapitada por Perseu. Essas condenações parecem, em cada um de seus tempos, estarem associadas a diferentes formas de comandos e poderes, onde estão concernidos o Pai e o feminino.

Vale, ainda, salientar, que Medusa tem como contraponto no mundo animal, as medusas ou águas vivas. Animais peçonhentos que possuem a forma de um sino com tentáculos e não possuem olhos e sim uma mancha orcelar sensível à luz, o que insinua a interferência da problemática do olhar em sua relação com o visível e o invisível.

Em *A Morte nos olhos*, de Jean-Pierre Vernant (1988) encontram-se alguns elementos potencialmente úteis ao exame das pistas deixadas por Freud em seu estudo sobre Medusa e, mais especificamente, à sua condição de mascarada e das relações que podem ser estabelecidas entre ela e outros deuses que possuem essa mesma singularidade. No entanto, é importante destacar que a interpretação da problemática da alteridade assume contornos muito diferentes para Vernant e para Freud. A despeito disso, o recurso à sua contribuição é importante por fornecer elementos que servem à reflexão em torno da originalidade presente na abordagem freudiana em torno da cabeça decepada de Medusa, enquanto tentativa de representação simbólica do horror que porta em si um limite. Mesmo limite a que serão submetidas as pretensões de totalização da verdade na Psicanálise, não lhe cabendo, com isso, engendrar qualquer visão de mundo.

Vernant, no citado livro, traz à luz o fato curioso da existência, na Grécia Arcaica, de outros dois deuses que, como ela, não eram figurados da mesma forma que os demais deuses do Olimpo e, portanto, entre esses últimos e os três inexistiria uma perfeita homogeneidade. Ártemis, Dioniso e Gorgó (Medusa) apresentam um ponto comum que os torna uma tríade singular em suas retratações: são intermediados pelo anteparo de uma máscara. Tais Deuses ora aparecem como mascarados, ora são figurados “por uma simples máscara ou em cujo culto são utilizadas máscaras” (Vernant, 1988, p. 11). Esse autor parte da hipótese de que os gregos teriam atribuído, a eles, formas diferentes de lidar com a alteridade e, mais precisamente, de tipos específicos dela, tais como aquilo que “é outro

em relação à criatura viva, ao ser humano (*ántrōpos*), ao civilizado, ao macho adulto (*anér*), ao grego, ao cidadão” (Vernant, 1988, p. 12), em que estariam concernidas gradações e diferenças espaciais e temporais no modo como se dá, para eles, a experimentação do Outro e a possibilidade de sua simbolização e anexação ao pensamento.

No que diz respeito a Ártemis, a sua especificidade consiste em ser representada, ao mesmo tempo, como a caçadora – a dama das feras – e como a jovem e virginal donzela, que por portar o símbolo da cabeça de medusa em suas vestes, está para sempre protegida do contato sexual. Esse detalhe ostentado em suas vestes, foi bem frisado por Freud no citado escrito e a ele podemos acrescentar o fato de que insinua a negação, tanto pelo nosso psiquismo quanto pela cultura, de algo da sexualidade feminina, melhor dizendo, do sexo feminino em sua suposta e potencial selvageria. Essa, por ter sido velada na sexualidade daqueles a que ela conduz à cidade, pode ser experimentada sem o perigoso risco de apagamento das fronteiras. Com efeito, a imagem de Ártemis compreende em si uma dimensão de estranheza. Deusa das margens entre o selvagem e o civilizado, entre o inumano e o humano, entre a juventude e a idade adulta, entre o masculino e o feminino, alude a uma alteridade que, segundo Vernant (1988), se projeta no plano horizontal: ela habita nas zonas limítrofes, nas fronteiras onde os contornos, embora definidos, se mostram frágeis e permeáveis. Na Grécia Arcaica, Ártemis era tida como sendo uma estrangeira que, no século VIII foi incorporada ao Panteão, tornando-se grega, passando a representar, nas palavras de Vernant (1988, p. 31), “a capacidade que a cultura implica de lhe integrar o que é estranho, de assimilar o outro sem com isso tornar-se selvagem”. Sua especificidade no Panteão é a de se diferenciar dos demais deuses por ser a única estrangeira que foi adotada como deusa, ganhando imortalidade. A função que desempenha como Deusa é a de cuidar dos rebentos dos animais e dos humanos, presidindo os ritos que possibilitam que eles a abandonem, que se libertem em direção à vida adulta e/ou civilizada. Assim, ela os conduz do território do outro para o território do mesmo, onde partilharão uma mesma identidade que, precisamente, no caso dos humanos, será a de cidadãos gregos civilizados.

Da mesma forma que Ártemis e Medusa, Dioniso é também, na imaginação dos gregos, um deus mascarado que vem de fora. Conforme Marcel Detienne (1988, p. 23), Dioniso é um estrangeiro cuja máscara tanto o esconde como o revela e que “não para de oscilar entre a presença e a ausência”. No Olimpo, é ele mesmo outro e assume também sua especificidade no Panteão: é o único Deus que é filho de uma simples mortal. Por esse traço, costuma não ser reconhecido quando cai no território dos humanos. Dioniso, o deus epidêmico e estrangeiro, surge de repente em qualquer lugar: cai do céu em um determinado território, onde, sem data marcada, diferentemente do como ocorre com os

demais deuses, é recebido e protegido por um anfitrião, exigindo intimidade para que se torne possível a sua parúsia, a sua descida, a sua manifestação. Sua máscara, por esconder e mostrar, torna-se aquilo que o prolonga, mas ao mesmo tempo o que lhe confere uma brutal fâcies, a de um enigma a ser decifrado, a de uma potência que precisa ser identificada (Vernant, 1988). Por isso, segundo Detienne (1988, p. 27), “Dioniso conhece a humilhação de ser um simples mortal”, uma vez que sua própria máscara carrega em si a dificuldade de ser averiguada. Não ser reconhecido desperta sua fúria e, dependendo de sua intensidade, o semeio da loucura que, para além da infâmia a que pode conduzir, tem na catarse, provocada pelas suas aparições violentas, uma função purificadora. Quando sua máscara cai subitamente em um lugar obriga, conforme Vernant (1988), àqueles a que ele visita serem outros, a se afastarem de si mesmos sob a forma da embriaguez, do transe, do delírio, da dança convulsiva e do êxtase. Sua alteridade indica uma direção vertical que “conduz a uma experiência de evasão para uma desconcertante estranheza” (Vernant, 1988, p. 13). Considerado Deus do Vinho, alude como Ártemis, ao percurso do selvagem ao civilizado. No entanto, em seu caso, conforme acentua Marcel Detienne (1988, pp. 62-63), o vinho, como metáfora da cultura da videira e da fermentação de seus frutos, remete à mistura entre “a morte e a vida multiplicada”. Virtualmente, o vinho é, ao mesmo tempo, “remédio e veneno” (Detienne, 1988, p. 63), tanto potencializa a vida quanto a morte, pode expor o animalesco ou a levar à superação pela elevação. Um outro aspecto curioso de que se reveste sua máscara é o de ser ele, ao mesmo tempo, deus e bacante, mistura-se com os seus celebrantes, fazendo com que esse último afirme que o estado de bacante seria “o denominador comum entre o deus e o homem” (Detienne, 1988, p. 44). Sendo alteridade para o celebrante e para os próprios deuses, ele torna-se aquilo que é: a irredutível estranheza do estrangeiro.

Votando, então, à máscara de Gorgó, a Medusa, é imperativo esclarecer, com Vernant (1988), que ela opera, como a de Dioniso, num eixo vertical; sendo que, em sua particularidade, ao contrário de elevar os que a descobrem para o alto e fusioná-los com o divino, os arranca de si mesmos e os projeta para baixo, para a confusão e o horror do caos, para o território da morte. Além da verticalidade, essas duas máscaras possuem em comum, o fato de apresentarem conotações visuais – em Dioniso a oscilação entre o dar e o não dar a ver de sua máscara e, em Medusa, a sua radical frontalidade que obriga a olhar para os seus olhos paralisantes – e sonoras, que remetem à voz e à dança. A força da máscara de Dioniso tem o poder de fazer com que os celebrantes ouçam a música que incita os corpos à dança, enquanto a de Gorgó, é acompanhada, por trás de si, de um som terrível, intrínseco a um medo primordial, a que é atribuído um caráter sobrenatural, como aquele motivado pelo grito dos mortos provindo do além-túmulo.

Gorgó é, por excelência, a máscara monstruosa, vejamos o conglomerado de seus traços, agrupados consoante sua descrição nas narrativas míticas ou literárias, tal como agrupadas por Vernant:

A cabeça, ampliada, arredondada, evoca uma face leonina, os olhos são arregalados, o olhar fixo e penetrante; a cabeleira é tratada como uma juba animal ou guarnecida de serpentes, as orelhas são aumentadas, deformadas, às vezes semelhantes às do boi; o crânio pode apresentar chifres, a boca aberta num ricto, estira-se a ponto de cortar toda a largura do rosto, revelando as fileiras de dentes, com caninos de fera ou presas de javali; a língua, projetada para a frente, salta fora da boca, o queixo é peludo ou barbudo, a pele, por vezes sulcada por rugas profundas. (Vernant, 1988, p. 39).

Como se pode observar, nessa máscara o rosto humano é desfigurado, tornando-se careta. Provoca a mais angustiante estranheza, tanto pela oscilação de seus dois polos: “o horror do que é terrificante e o risível do grotesco” (Vernant, 1988, p. 40) quanto pela cumplicidade com que ambos os polos permeiam a representação nua e crua do sexo feminino e do sexo masculino. Assim, a cabeça de Medusa materializa, para o citado autor, a modalidade mais radical de alteridade, a que traduz “o temor apavorante do que é absolutamente outro, o indizível, o impensável, o puro caos: para o homem o confronto com a morte, esta morte que o olho de Gorgó impõe aos que cruzam seu olhar. Por isso, ela tem seus poderes, mas como Deusa é indigna de culto. Assim como Ártemis e Dioniso apresentam sua diferença em relação aos outros Deuses, também Medusa, porta a sua: é a única deusa mortal. A única do Panteão que conhece a morte.

Tais elementos permitem a afirmação de que, para Vernant, a alteridade encarnada pelos deuses mascarados revela apenas graus de manifestação da diferença, da oposição espacial ou temporal entre o mesmo e o outro e, mais precisamente, de suas possibilidades de delimitação, mescla e desmescla. Em seu exame sobre essas formas de alteridade é bem-marcado o fundamento que o ampara, a saber, a dimensão ontológica sob a qual o diferente pode ser integrado à razão tão somente pela via da identidade de pensamento, cuja lógica reveste-se de tonalidade colonizadora.

Consoante essa análise, considera-se que o valor desses estudos para a psicanálise assume outra direção. Eles demarcam a interferência de Medusa tanto em Ártemis como em Dioniso, indicando, com isso, o índice da repetição de algo que insiste em retornar e que remete ao que estaria na origem e nos desdobramentos da constituição do supereu: um significante no real, tal como o entende Didier-Weill (1988). Remete, assim, ao significante fálico paterno que, extraído pela criança do corpo materno, é e não é de todo incorporado por ocasião da afirmação fundamental, condição do

recalque e da castração. O que escapa do princípio do prazer é o indestrutível do pai, o inassimilável ao pensamento que se revela sob a forma de uma máscara que olha.

Com isso, o estudo de Freud sobre a cabeça de Medusa, ampara-se em outro fundamento e conduz a direcionamentos heterodoxos. Nas entrelinhas de seu ensaio, o horror provocado pela experimentação da diferença, compreendido na castração, não faz eco à identidade de percepção e não pode ser reduzido à identidade de pensamento, sendo essas duas formas de identidade dissimétricas e reveladoras de que não se trata apenas de reduzir o problema compreendido na representação da cabeça de Medusa à existência de um outro da razão que precisa ser demarcado, fusionado com a razão ou nela abrigado ao preço de sua desfiguração, mas do que por obra da confluência entre pulsão e inconsciente se faz identidade na diferença e por isso convoca à lógica da identificação e não à lógica da identidade.

Com isso, o estudo de Freud sobre a cabeça de Medusa, ampara-se em outro fundamento e conduz a direcionamentos heterodoxos. Nas entrelinhas de seu ensaio, extrai-se que o horror provocado pela experimentação da diferença, compreendido na castração, não faz eco à identidade de percepção e não pode ser reduzido à identidade de pensamento. Essas duas formas de formas de identidade revelam-se dissimétricas, de modo que não se trata apenas de reduzir o problema compreendido na representação da cabeça de Medusa à existência de um outro da razão que precisa ser demarcado, fusionado com a razão ou nela abrigado ao preço de sua desfiguração. Antes, trata-se de elucidar que a confluência entre pulsão e inconsciente deriva na produção da identidade na diferença e, por isso, convoca à lógica da identificação e não à lógica da identidade.

Uma vez que a pulsão sexual e a consequente bissexualidade psíquica não podem ser excluídas da reflexão sobre a alteridade, em “A Cabeça de Medusa” é possível vislumbrar elementos caros ao discernimento da dimensão primordialmente traumática do sexual. A essa dimensão, os diferentes tempos da constituição subjetiva compreendidos pelas diferentes formas de negação (afirmação fundamental/expulsão; negação; recalque; desmentido; forclusão) irão ser chamados a responder. Essa leitura advém em sintonia com as trilhas abertas por Freud, ao longo de sua obra, em suas abordagens do Complexo do próximo, do inconsciente como outra cena, do umbigo do sonho, dos paradoxos da constituição narcísica do eu, e, por último, da pulsão de morte e da compulsão à repetição, como caminhos indispensáveis à sua abordagem do Outro (Freud, 1895[1950]/1989; 1900/1989; 1915/2004; 1919/1989; 1925/2007).

É importante, ainda, assinalar que Freud não faz uma simples equivalência entre decapitar (em alusão à cabeça cortada de Medusa) e castrar. Aliás, sobre esse aspecto, Oscar Cesarotto (1999,

p. 87) observa que “A assimilação entre decapitar e castrar, dois verbos cujo significado refere à separação, divisão, corte, talho, repousa numa outra analogia, cabeça: genital” e que essa equiparação já aparece em “A interpretação dos sonhos”, quando afirma que os genitais podem surgir nos sonhos como representações de outras partes do corpo, associando ainda, a isso, o olho. O que resultaria em duas tríplexes equivalências: cabeça, genital, olho e decapitar, castrar, cegar. Cegueira, que conforme o testemunho de Édipo simboliza a punição pelo crime de incesto.

No entanto, mais além dessas analogias é importante considerar a sua associação à uma visão do genital de uma mulher adulta, mas não de uma mulher qualquer, mas o genital da mãe. Ao introduzir essa particularidade, somos levados à indissociável e irreduzível associação entre o horror diante da castração materna e o feminino tal como ele vai se erigir para o menino e para a menina, que se acham, então, diante da falência da premissa universal do falo, fundamento de suas teorias sexuais. Então, “o narcisismo da criança sustentado pela crença na mãe fálica, sofre um abalo estrutural quando essa imagem se fragmenta. Com certa frequência, o estado de choque se resolve por meio de um feitiço” (Cesarotto, 1999, p. 89).

Não sem motivo, portanto, Freud chama a atenção para o fato de que o olhar para o órgão feminino se desloca para os pelos pubianos e realiza a analogia entre as serpentes que Medusa traz no lugar dos cabelos e a multiplicação de símbolos fálicos. Diz ele:

A visão da cabeça da Medusa paralisa de medo, transforma o observador em pedra. A mesma ascendência do complexo de castração, e a mesma mudança afetiva! Pois ficar paralisado significa a ereção, ou seja, na situação originária a consolação do observador. Ele ainda tem um pênis, assegura-se disso por meio de seu enrijecimento. (Freud, (1940[1922]/2013, p. 92).

Assim, pode-se depreender que o corpo do observador se transforma no próprio fetiche.

Freud, ao mesmo tempo em que se refere à substituição da cabeça de Medusa pela genitália feminina, mostra que a sua exibição tem o poder de afastar o mal. O que no íntimo provoca horror, também provoca no inimigo. Mostrar o pênis, diz Freud, é uma defesa diante desse terror.

O horror do feminino eis a questão a que se retorna e que é imprescindível ao combate da onda de sua naturalização, que se faz velada em discursos, aparentemente progressistas e libertários, que engendram suas próprias medusas e as ostentam, como que para afugentar o medo provocado pela presença da dissimetria do idêntico na própria possibilidade do advento do pensamento. Esse que resta, inexoravelmente, afetado pelo estrangeiro.

Referências

- Assoun, P-L. (1996). *Metapsicologia Freudiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Cesarotto, O. (1999). Medusa's blues. In O. Cesaroto, *Contra natura. Ensaio de Psicanálise Surreal* (pp. 85-93). São Paulo: Iluminuras.
- Corrêa, I. (2003). A dissimetria do idêntico. In I. Correia, *Da tropologia à topologia: escrituras lacanianas* (pp. 158-166). Recife: Publicação do Centro de Estudos Freudianos.
- Detienne, M. (1988). *Dioniso a céu aberto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Didier-Weill, A. (1988). *Inconsciente freudiano e a transmissão da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Freud, S. (1895 [1950]). Proyecto de psicología. In S. Freud. *Obras Completas Vol. I* (pp. 323-465). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1989.
- Freud, S. (1900). La interpretación de los sueños. In S. Freud. *Obras Completas Vol. 5* (pp. 345-503). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1989.
- Freud, S. (1915). O recalque. In S. Freud. *Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente Vol. I* (pp. 175-193). Rio: Editora Imago, 2004.
- Freud, S. (1919). Lo ominoso. In S. Freud. *Obras Completas Vol. 17* (pp. 217-252). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1989.
- Freud, S. (1925). A negativa. In S. Freud. *Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente Vol. 3* (pp. 147-150). Rio de Janeiro: Editora Imago, 2007.
- Freud, S. (1940[1922]). A cabeça de Medusa. Tradução de Ernando Chaves. *Clínica e Cultura*, 2(2), 91-93, jul./dez. 2013.
- Fuks, B. (2006). Reflexões sobre a guerra e segregação constitutiva do outro nos regimes políticos totalitários. In L. Fontenele (org.). *Psicanálise, teoria, clínica e conexões* (pp. 57-68). Fortaleza: Editora Livro Técnico.
- Jorge, M. A. C. (2000). *Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan: as bases conceituais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Lacan, J. (1961-1962). *A identificação. Seminário 1961-1962*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2003.
- Oliveira, L. L. e Fontenele, L. (2019). Entre Priapo e Dioniso. Reflexões sobre a masculinidade. *Psicanálise & Barroco em revista*, 17(3), 88-113.
- Pommier, G. (1992). *A ordem sexual: perversão, desejo e gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Pommier, G. (2018). *Lo femenino: una revolución sin fin*. Buenos Aires: Paidós.

Vernant, J-P. (1988). *A morte nos olhos. Figuração do Outro na Grécia Antiga. Ártemis e Gorgó*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.